
Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica

Emiliano Acosta



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/508>
ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta, « Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 8 | 2014, Publicado el 21 septiembre 2014, consultado el 08 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/508>

Este documento fue generado automáticamente el 8 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica

Emiliano Acosta

1. Introducción

- 1 Las consideraciones de Fichte acerca de la función social de los intelectuales (die Gelehrten) no pueden ser desconocidas para aquellos que estudian a Fichte. En casi todas sus obras principales y en los pasajes más conocidos de su correspondencia Fichte discute o menciona este tema. La intensidad y profundidad del tratamiento difieren, por supuesto, de un escrito a otro. A veces Fichte dedica a este tema sólo un párrafo o la última hora de un seminario sobre su sistema de filosofía –lo que llamó Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)–, a veces todo un capítulo o toda una serie de conferencias. Sin embargo, este tópico hasta ahora no ha recibido la atención, creo, que se merece. Por otra parte, los escritos de Fichte que se centran exclusivamente en el compromiso social de los intelectuales, es decir, sus tres series de conferencias sobre el destino del académico (Jena 1794, Erlangen 1805, Berlín 1811) son generalmente consultados para la discusión de otros temas de su filosofía, por ejemplo, la cuestión del reconocimiento, la filosofía de la historia o la concepción de individuo, Estado y sociedad.
- 2 Sin embargo, el objetivo de este artículo no es sencillamente presentar la concepción fichteana del intelectual y su compromiso con la sociedad, sino antes bien someter a crítica el modo en que Fichte piensa al intelectual explorando los orígenes de los valores morales y distinciones conceptuales que hacen posible (pensable) su idea del intelectual y de la función social que a éste caracteriza. Esto es lo que quería decir en el título con mi propuesta de un enfoque genealógico.
- 3 Comenzaré con una consideración acerca del espíritu popular/populista/democrático de la filosofía de Fichte. La idea es mostrar en qué medida la cuestión del compromiso

social de los intelectuales era realmente importante para Fichte y su filosofía. A continuación presento mi segundo argumento, a saber, que la idea de la intervención intelectual es un elemento necesario en la filosofía de Fichte. Luego reconstruyo la concepción fichteana del intelectual a partir del argumento de que lo propio del intelectual para Fichte es su carácter transformador de la realidad. En la cuarta parte de este trabajo intento una deducción genética (en sentido fichteano) del intelectual basado en la teoría de los impulsos de Fichte. En la última parte esbozo una explicación genealógica de la deducción genética mencionada, la cual conduce a algunas conclusiones sobre el potencial excluyente de todo discurso humanitario o emancipador de la Humanidad.

2. Fichte: ¿un filósofo populista?

- 4 Hace doscientos años, más específicamente el 29 de enero de 1814, moría en Berlín Johann Gottlieb Fichte. Tenía en ese entonces 51 años. La causa de su deceso: tifus. Ciertamente no hay nada de extraño en esto, pues en esos años, los años de la Guerra de la Sexta Coalición contra la hegemonía napoleónica, el tifus se había convertido en una epidemia y Fichte no fue su única víctima. Ahora bien, si uno considera que la mayoría de los muertos por tifus en ese entonces eran soldados y gente de las clases sociales más bajas y, además, que la estructura social en la Berlín y en la Alemania de principios del siglo XIX no hacía tan fácil el contacto entre académicos y lo que uno podría llamar pueblo (no público), entonces sí debería sorprendernos que una personalidad como Fichte haya sido alcanzada por la epidemia. Fichte pertenecía de algún modo a los círculos selectos de la sociedad berlinesa y prusiana, formaba parte de una clase privilegiada, como la de los académicos, y además había sido el primer rector elegido de la recién creada Universidad de Berlín (hoy Humboldt-Universität).
- 5 Fue su mujer, Marie Johanne Rahn, quien lo contagió de tifus. Ella había contraído esta enfermedad atendiendo como enfermera voluntaria en distintos hospitales de Berlín a los soldados heridos. Pero no debemos pensar que mientras su mujer atendía a los soldados, nuestro querido Fichte pasaba el tiempo ocupado en especulaciones metafísicas. Fichte ofreció en 1806 sus servicios como orador para entusiasmar o motivar a las tropas (Feldprediger). En 1813 él mismo propuso su enrolamiento en las fuerzas militares no regulares de Prusia (Landsturm). Estaban exentos de la obligación de participar en el alzamiento contra las tropas de ocupación francesas profesores universitarios y miembros del clero. Y sin embargo, nuestro querido Fichte se sintió llamado a formar parte de las filas. Pero ni en 1806 ni en 1813 fueron aceptados sus servicios. Por un lado, tal vez Fichte estaba ya un poco viejo o no tenía las aptitudes necesarias para ser soldado; por otro, como orador, creo que habría sido demasiado abstracto como para movilizar a las tropas.
- 6 De todos modos este hombre encontró en ambas ocasiones la manera de servir a su patria y al movimiento de liberación alemán. Me refiero a sus lecciones “Sobre la idea de una Guerra verdadera” de 1813 (que yo llamaría “justa” en lugar de “verdadera”, dado que se trata de una legitimación de la guerra nacional y un llamado a cooperar con el alzamiento contra las fuerzas francesas de ocupación) y a sus tristemente célebres Discursos a la nación alemana de 1807 y 1808. La retórica de ambos textos busca movilizar al público para emprender una praxis emancipadora a través de volver a crear una consciencia colectiva, un sujeto colectivo, y por ende un peligro, una

amenaza, un miedo, un enemigo, y un fin comunes, así como también un destino (Schicksal) y una destinación (Bestimmung) comunes a todos los alemanes en cuanto nación. La nación alemana a quien van dirigidos los discursos, entonces, no existe en realidad en cuanto tal. Es precisamente ese discurso el que se propone reunir a los individuos y hacer de ellos un pueblo, una nación.

- 7 Ambos textos están escritos durante una situación histórica muy particular: Alemania ocupada por tropas francesas. De allí que uno pueda decir que Fichte escribió estas lecciones obligado por los hechos. De allí también que uno pueda afirmar que su condena de la decadencia en general de la cultura alemana así como también su iniciativa de unificar las diferentes clases sociales e intereses bajo un solo fin o una sola idea de nación venía condicionada por el momento histórico. Pero en realidad Fichte habla de esto en infinidad de textos en todas sus intervenciones como intelectual desde sus inicios como panfletero “jacobino” en 1793 hasta sus lecciones ya mencionadas de 1813. Pensar, por cierto, un Fichte cosmopolita en Jena contrapuesto a un Fichte nacionalista en Berlín es sólo posible cuando no se ha investigado exhaustivamente en el corpus fichteanum. Lo mismo debe decirse acerca de todas las interpretaciones que buscan grandes crisis o rupturas en el desarrollo de la filosofía de un hombre que, hasta donde yo veo, siempre se mantuvo fiel a un núcleo de principios religiosos, metafísicos y políticos.
- 8 El primer punto que deseo tratar es que el motivo de la intervención intelectual se halla presente a lo largo de toda la obra de Fichte y que ella está animada por una especie de espíritu populista y/o democrático.
- 9 Estudiando la vida y producción literaria de Fichte me he encontrado con un sujeto que está constantemente intentando intervenir crítica y productivamente en la vida social, y siempre intentando achicar la brecha entre, por un lado, los intelectuales y sus intereses y, por otro, la gente sin más (el pueblo) y sus problemas.
- 10 La justificación de tal tarea es, por cierto, en última instancia la convicción de que el presente histórico no es lo que debe ser, tal como es de verse en sus descripciones en cartas y manuscritos (a veces una especie de diario íntimo) de Leipzig, Berlín y Erlangen; como también en su filosofía de la historia.
- 11 Fichte estuvo siempre persuadido de que había una crisis cultural cuyas consecuencias alcanzaban todos los ámbitos de la vida humana (lo económico, político, científico, religioso, la moral y el arte) y que esta crisis, por cierto no era solo alemana, sino global.
- 12 Fichte sabe de la esclavitud económica en África y de la esclavitud del espíritu hasta en Tierra del Fuego. Sobre la corrupción humana escribió ciertamente bastante. Sin embargo, no se trata para Fichte en ningún momento de mostrar o demostrar que la gente, el pueblo, está equivocada o es responsable de esto, sino antes bien de identificar a los verdaderos culpables de esta decadencia: autoridades políticas y religiosas, filósofos, científicos, escritores y artistas. Todos aquellos que producen cosmovisiones, conocimiento y arte, que crean mundo, que ordenan las relaciones humanas. Todos ellos son, según Fichte, los verdaderos responsables de la debacle cultural y moral.
- 13 Ahora bien, la denuncia de Fichte de la corrupción humana debe ser considerada dentro de un tipo de batalla cultural que Fichte emprende contra personas e instituciones con poder real. Entonces, en el escenario de guerra cultural que Fichte presenta, el enemigo no es la “horda” (por cierto yo no he encontrado aún en Fichte un

concepto negativo de multitud en sentido social y político). El verdadero enemigo de la verdadera ilustración del género humano es según Fichte una oligarquía cultural y política que no quiere aceptar que la legitimidad de toda actividad humana y ejercicio de poder (y la producción de conocimiento y arte también lo son) reside exclusivamente en el interés de lo que Fichte llama pueblo (Volk) o comunidad (Gemeine). Fichte se erige siempre como representante del verdadero interés de la Humanidad y busca legitimar su discurso apelando a lo que él cree que es (o debe ser) el interés de la comunidad y sobre todo de aquellos menos beneficiados por el sistema reinante.

- 14 Por esta razón considero a Fichte uno de los primeros filósofos populares, populistas o demócratas que las transformaciones sociales y culturales de la era moderna hicieron posible. Fichte proviene de una familia pobre y sólo gracias a la generosidad de un noble ilustrado pudo recibir la educación que sus padres nunca le habrían podido proporcionar. Fichte fue un hombre que supo lo que es ser pobre, ser social, cultural y económicamente excluido, que en realidad se mantuvo toda su vida como una especie de paria, de outsider, en el mundo académico, en la república de las letras y en la corte, que, como he dicho, siempre intentó unificar el significado de sus esfuerzos, el objetivo de su tarea filosófica con una causa popular o, mejor dicho, con lo que él pensaba que era el interés de la gente. Y en este sentido la causa de su muerte deja de ser para mí un hecho circunstancial, para volverse más bien una especie de símbolo. Fichte nunca pudo dejar de pertenecer a los estratos más bajos de Alemania. Fichte nació como nacen los pobres y murió tal como ellos mueren.

* * *

- 15 De acuerdo con lo he expuesto hasta aquí, no debería entonces sorprender que las consideraciones de Fichte sobre política, moral, religión y economía no se desarrollen desde el punto de vista de la autoridad o del poder. Fichte escribe contra la autoridad. Incluso el Fichte Hobbesiano y conservador que al parecer escribió la segunda parte de su Fundamento de derecho natural de 1796-1797 deja explícitamente la puerta abierta a la posibilidad de rebeliones y revoluciones al legitimarlas como actos conformes a lo que dicta la razón práctica y, en consecuencia, al destino del hombre y de la Humanidad. Fichte sostiene que una constitución acorde con principios racionales debe incluir las figuras de la suspensión del Estado de derecho, de la abolición del Estado y de la devolución de la soberanía a la comunidad, para que ésta nuevamente se reúna y funde un nuevo contrato social. Algo similar ya había dicho, por cierto, en su escrito de 1793 a favor de la revolución francesa.
- 16 Según Fichte estos levantamientos contra la autoridad institucionalizada no son en realidad rebeliones, ya que el pueblo (das Volk) es el soberano y en cuanto tal no puede actuar en contra de sí mismo. No hay nadie por encima del pueblo, sólo Dios, dice Fichte. La autoridad es el representante del poder del pueblo (soberanía). Rebeldes y subversivos, sugiere Fichte, son en realidad las autoridades políticas (el poder ejecutivo y/o el eforato) que no siguen los principios de la moral y el derecho natural, esto es, la voluntad del pueblo en cuanto sujeto político/moral, esto es, en cuanto totum y no en cuanto agregado (Aggregat en sentido Kantiano) de voluntades individuales.
- 17 Debido a este argumento para legitimar revoluciones Fichte fue nuevamente acusado de sedicioso (recordemos que ya en 1794, al inicio de sus actividades en la Universidad

de Jena, Fichte había tenido que dar explicaciones a las autoridades en Weimar sobre sus expresiones contra el príncipe y toda forma de monarquía durante sus lecciones). Esta vez la denuncia provino de un reseñador anónimo de su libro sobre el derecho natural. La reseña intenta llamar la atención de la opinión pública con respecto a la amenaza que Fichte significa para el orden social. Fichte intentó entonces defenderse, pero, como en la mayoría de los casos en los que trata hacerlo (recordemos la polémica del ateísmo), en lugar de resolver los problemas, los complica.

- 18 A este ataque disfrazado de reseña Fichte responde con un escrito acerca del tono sentido, melancólico o triste de la reseña. Allí primero denuncia el propósito encubierto del reseñador de reunir a los “potentados” contra él y la mala intencionalidad con que la reseña está escrita. A continuación explica que en su derecho natural no cometió ninguna clase de “herejía política”, ya que no escribió para promover una revolución. Pero luego brinda el mismo argumento de su libro, a saber, que el pueblo no puede ser parte de una revolución, ya que éste (y no el príncipe) es el verdadero soberano. Por otra parte, reconoce que hay un príncipe, cuya autoridad debe ser respetada, y, en este sentido, él tampoco, sostiene Fichte, puede ser rebelde contra la autoridad, porque es él mismo quien la encarna. Pero (siempre hay un pero), luego añade: “Pero que el príncipe no pueda ser rebelde se debe a que él representa el poder del pueblo (Volksgewalt) y si el pueblo se levanta y comienza a administrar directamente sus derechos, entonces la representación caduca y no hay más un príncipe”.
- 19 A lo largo de su filosofía del derecho de 1796/97 podemos percibir detrás del texto una especie de desconfianza en las instituciones políticas, la cual se confirma en el pasaje del GNR que he citado anteriormente. Quiero decir: solemos hablar del principio del egoísmo universal o de la presuposición de que cada uno siempre buscará hacer prevalecer su interés personal sobre el interés común como las bases de la teoría del derecho de Fichte. Sin tal sospecha, es verdad, no hay posible conflicto, y sin posible conflicto no hay deducción de la necesidad del derecho ni del Estado. Pero la sospecha de Fichte es, a mi entender, mucho más intensa, en el caso de la autoridad. Esta es la única forma de explicar todos los casos posibles de abuso de poder que presenta en el § 16 del GNR sobre la república. Estos son problemas que en escritos similares de pensadores modernos no son siquiera mencionados. Al igual que los representantes contemporáneos del populismo, Fichte no es un defensor de las instituciones por sí mismas. Fichte no es un institucionalista como, por ejemplo, lo fue Kant.

3. Intervención intelectual y doctrina de la ciencia

- 20 El compromiso social de Fichte no debe, empero, ser visto como una actividad paralela y sin relación con su sistema filosófico. Para Fichte su metafísica aporta las bases para una praxis emancipadora, y, por lo tanto, sin conocer las ideas fundamentales de la doctrina de la ciencia, ningún intelectual puede intervenir, para Fichte, en lo social. Pero esta relación entre el conocimiento metafísico y la intervención intelectual es doble: Sin la intervención intelectual el conocimiento metafísico permanece vacío o sin sentido. Me gustaría centrarme ahora en esta última relación causal. El segundo punto que quiero desarrollar es que la intervención intelectual es intrínseca a la filosofía de Fichte.
- 21 El carácter práctico del conocimiento es, según Fichte, tan esencial como el teórico. La realización del conocimiento es, por lo tanto, un momento necesario de la teoría. La

teoría, para Fichte, no tiende principalmente a explicar los estados de cosas, sino a transformar la realidad indirectamente por medio de concebir la forma ideal de la realidad y el modo en que ésta se presenta a la consciencia finita, a saber, como imperativo absoluto de la razón.

- 22 En este sentido, el conocimiento efectivo no es acerca de lo que existe, sino de lo que la realidad existente debe llegar a ser. Conocimiento es, entonces, conocimiento de lo ideal, de lo que aún no existe, pero está por venir. Por esta razón, por ejemplo, la filosofía del derecho de Fichte no explica ni busca explicar la conflictividad real de la sociedad, ni consiste en un análisis de las constituciones existentes, sino que expone cómo las relaciones humanas deben organizarse legalmente con el fin de promover el ennoblecimiento moral (*moralische Veredelung*) de los individuos. Lo mismo puede decirse de su tratado de economía política. Según Fichte, las ideas se refieren a una realidad no-existente que tiene que ser actualizada mediante libertad. Creo que este es el significado último de la definición de Fichte de su filosofía como un “sistema de la libertad”.
- 23 En consecuencia, el idealismo de Fichte es básicamente un discurso emancipador. Como tal, implica como condición de posibilidad para su realización la existencia de algunos individuos que emprendan la tarea de descubrir, conceptualizar, propagar y promover el plan de transformación cultural del mundo. Estos individuos son los intelectuales.
- 24 El compromiso social de los intelectuales adquiere en consecuencia un lugar y una función en el sistema filosófico de Fichte. Por lo tanto, lo que Fichte dice al comienzo de sus conferencias sobre la vocación o destinación del académico de 1794, a saber, que estas conferencias son un elemento muy importante de su sistema y una introducción al mismo, es más que un giro retórico. La importancia de la definición del papel de los intelectuales en el sistema de Fichte es de verse en el hecho de que cada vez que fue nombrado profesor en una universidad, comenzó su actividad académica dictando una serie de conferencias sobre este tema.

4. Intervención intelectual como diferencia específica del intelectual

- 25 El título de estas conferencias habla de una *Bestimmung des Gelehrten*. *Bestimmung* se puede traducir como vocación o destino y también como determinación en cuanto definición. Todos estos significados están reunidos en el uso que Fichte hace de este término, ya que lo que define a un ser racional no es la descripción de lo que es, sino de lo que tiene que ser. Al igual que Kant, Fichte considera al ser humano esencialmente como actividad libre dirigida por un conjunto de fines. En consecuencia, el ser humano sólo puede ser definido y explicado en términos de causalidad, más específicamente en términos teleológicos. Según Fichte y Kant el objetivo principal de la existencia de los seres humanos en la tierra es lo que realmente los define. Así, el destino o la misión de los intelectuales en la tierra es la respuesta a la pregunta sobre qué es un intelectual. La definición de los intelectuales que Fichte ofrece es, pues, una enumeración de las acciones que distinguen un intelectual de los demás seres humanos. Entre estas acciones se encuentra el acto de crítica e intervención productiva en la vida social. El argumento que deseo desarrollar en lo que sigue, es que la intervención es la diferencia específica en el concepto de intelectual de Fichte.

* * *

- 26 Aunque las tres series de conferencias (1794, 1805, 1811) discuten los mismos temas, en cada uno de ellas Fichte pone de relieve un aspecto diferente del destino de los intelectuales. En sus conferencias de Jena Fichte se centra principalmente en la distinción entre la destinación del hombre en sí mismo, la destinación del hombre en la sociedad y la destinación del intelectual en cuanto tal. Construye así una jerarquía de destinaciones en la que la misión del intelectual se presenta como la más importante, dado que el intelectual aparece como “maestro del género humano”. La importancia del papel de los intelectuales se basa para Fichte no en los derechos o privilegios que tienen, sino en sus deberes y responsabilidades: el progreso moral y científico de la Humanidad está en sus manos. Aunque en estas conferencias, al igual que en las de 1811 podemos encontrar el motivo de la inherencia de la intervención en el concepto de intelectual; este tema, en mi opinión, está expuesto más claramente en sus conferencias de 1805, dictadas a raíz de su nombramiento en la Universidad de Erlangen.
- 27 Fichte se concentra en estas lecciones en la distinción entre intelectuales verdaderos (*der Wahrheit nach*) y aparentes (*dem Scheine nach*). Lo que distingue unos de otros es su compromiso con la transformación de la realidad. Sólo sus acciones muestran lo que el intelectual realmente es. Un intelectual que no intenta transformar su realidad inmediata es, nos dice Fichte, más bien una persona que ha estudiado, que se limitó a saber algo, “pero no un intelectual”. El intelectual real ha alcanzado el verdadero conocimiento, lo que Fichte llama aquí la idea divina, a través de la adquisición de la cultura de su presente histórico. Y este conocimiento lo lleva a transformar la realidad. El verdadero intelectual, dice Fichte, es “un intelectual de los hechos”.
- 28 Los académicos o intelectuales deben transformar el mundo a través de las ciencias naturales y las artes, así como también concebir las relaciones humanas de una manera racional y reconfigurar la legislación de acuerdo con este conocimiento. “Nadie”, dice Fichte, “que no sea un intelectual, debe intervenir en la dirección real y la disposición de los asuntos humanos”. Según Fichte, uno tiene que, en primer lugar, participar de la idea divina.
- 29 Aquí es el momento de plantear un par de preguntas, por cierto, un poco molestas: ¿cómo podemos realmente saber que poseemos la idea? ¿Cómo podemos estar seguros de que no nos hemos equivocado? ¿No sería mejor preguntar a las personas lo que necesitan con el fin de ayudarles a ennoblecer su vida? ¿cómo podemos saber cuáles son sus problemas sin haberlos siquiera consultado? ¿Por qué no preguntamos directamente a la gente qué quieren?
- 30 Fichte nunca planteó estas preguntas en estas conferencias. Pero algunos pasajes de su obra pueden servir como una respuesta a la misma. En un artículo de 1795, por ejemplo, sobre el interés puro por la verdad Fichte dice que no es necesario hacer un sondeo de opinión para saber qué es la verdad y cuál es el interés de todos, porque la verdad y los intereses comunes no surgen de un consenso, sino que residen en nuestro entendimiento y en nuestro corazón en cuanto conciencia moral. Por lo tanto, tenemos que buscar en nuestro interior. Por otra parte, si, siguiendo a Fichte, todos somos manifestaciones de la misma razón y la razón es una, entonces, en primer lugar la razón debe tener sólo un interés principal y no puede haber dos o más verdades, en segundo lugar, lo que encuentro en mi interior tiene que hallarse también en el corazón de todo ser racional como tal. Una razón, una verdad, una sola Humanidad, una meta,

un solo modo de gozar, un solo interés. Y quien no halle en su interior esta verdad, debe ser, parafraseando a Fichte, obligado a comprender aquello que los intelectuales quieren enseñarle.

- 31 Así, el Fichte demócrata del que hablaba al principio parece haber desaparecido aquí. O tal vez no. Es decir, quizá en este punto comience a mostrarse el carácter necesariamente totalitario de todo proyecto emancipador, populista y/o de democracia radical pensado a partir de una lógica de la identidad. Tal vez incluso valga la pena recordar aquí la tesis de Agamben acerca de la “íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo”. Volveré sobre esto en las observaciones finales.
- 32 Según Fichte, dije más arriba, lo que distingue a los intelectuales reales no sólo de la gente común, sino también de los intelectuales aparentes es que sus acciones tienden a transformar positivamente la realidad. Ahora bien, ¿por qué actúan de esta manera? ¿Por qué piensan que tienen que intervenir en los asuntos sociales? ¿por qué se sienten llamados a esto? Fichte nos da aquí una explicación muy interesante que contribuye al mito del intelectual y del filósofo.
- 33 La decisión de intervenir en los asuntos sociales o en la mejora de la Humanidad no es el resultado de una especie de reflexión crítica acerca de la razón de ser del intelectual. Es decir, no es que luego de haberse formado, el intelectual se da cuenta de que el mundo tiene que ser mejorado. Fichte dice que los intelectuales reales no deciden por sí mismos. Ellos han visto la idea divina, pero no la poseen, sino que, por el contrario, están poseídos por ella.
- 34 Esta es una idea típica del pensamiento de Fichte, detrás de la cual hay ciertamente algo de verdad, a saber: que hay cierto tipo de conocimiento que no bien se posee, lleva a uno a desear que eso, que sólo se conoce en la idea o concepto, se haga realidad. Ciertamente el conocimiento provoca un cambio en la personalidad. La palabra se vuelve carne. Uno se convierte en una persona diferente. Fichte dice en 1805 que la idea (divina) se convierte en “una parte fundamental de su personalidad [sc. del intelectual]”.
- 35 Así, aquello que Fichte llama la idea divina, la imagen ideal del mundo junto con el imperativo de realizarla, “trabaja” a través de los intelectuales. Por lo tanto, ellos, considerados como personas privadas, ya no hablan ni piensan ni actúan. Este conocimiento implica la identificación de los intereses del intelectual con el interés de la razón y, por lo tanto, con el interés de la Humanidad también. Ser un intelectual, según Fichte, implica una especie de olvido de uno mismo. Fichte lo dice de un modo aún más fichteano: “En el verdadero intelectual la idea ha ganado una vida sensible, la cual ha aniquilado completamente la vida personal del intelectual y la ha tomado en sí”. Y en esto consiste, según Fichte, la verdadera libertad, ya que alcanzado este nivel de Humanidad o dignidad humana, nos hemos liberado de las cadenas de la contingencia y del mecanismo de la naturaleza (esa individualidad que siempre es mía).
- 36 Los intelectuales están destinados a transformar el mundo. Ellos son las personas que han visto la idea divina y la idea los ha poseído. Sabemos cuál es su destino, su misión. Ahora, ¿cómo es esto posible? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para que exista el animal “intelectual”? Esto es lo que presento en mi cuarto punto: la deducción genética.

5. Deducción genética del concepto fichteano de intelectual

- 37 Una deducción genética es según Fichte la única forma de demostrar filosóficamente la naturaleza y verdad de algo. Este método consiste en la traducción del concepto kantiano de a priori a una teoría de la acción. Dicho mal y pronto: se trata de aquel “sistema de una epigénesis de la razón pura” que Kant anuncia en su deducción de las categorías, pero que no lleva a cabo. Fichte deduce la génesis de la estructura y dinámica a priori de la razón como un encadenamiento causal de acciones originales de la razón que no pueden ser objeto de la consciencia, ya que constituyen la condición de posibilidad de consciencia y autoconsciencia. Todas esas acciones remiten a una acción primera que no logra producir el efecto deseado y en consecuencia deviene un esfuerzo infinito por realizar esa causalidad (Streben). Este esfuerzo se repite incesantemente y acaba por fijarse, por volverse algo estable, esto es lo que Fichte llama impulso (Trieb).
- 38 Mientras que en su segunda serie de conferencias sobre el destino del intelectual Fichte se ocupa principalmente de las diferentes clases de intelectuales, en la primera versión de estas lecciones, la de 1794 en Jena, explica la existencia y destinación del intelectual por medio de una teoría de los impulsos. Fichte hace uso en las lecciones de Jena de esta teoría para explicar también la constitución de la sociedad, la historia progresiva de la humanidad y la existencia de clases sociales.
- 39 El ser racional, dice Fichte, es originalmente un complejo de impulsos y disposiciones. Impulsos crean necesidades que hay que satisfacer. Con el fin de satisfacer las necesidades humanas los individuos tienen que desarrollar sus facultades y predisposiciones particulares. El progreso de la humanidad, dice Fichte, ha consistido y consiste en el progreso en la satisfacción de las necesidades que los impulsos crean.
- 40 Con el fin de satisfacer las necesidades de la sociedad no sólo requerimos de personas especializadas en cómo satisfacer cada una de ellas, sino también que sepan qué tipo de impulsos constituyen al ser humano. Esta es la primera noción de conocimiento para Fichte. El conocimiento se relaciona, entonces, con necesidades e impulsos. El conocimiento no es un fin en sí mismo, sino que sirve a la tarea de satisfacer las necesidades de la sociedad. Y esta es la forma en que Fichte explica por qué las sociedades necesitan intelectuales. Según Fichte, conocimiento puro no es, por lo tanto, conocimiento sin interés, sino con un interés particular que no refiere al individuo como tal, sino sólo a la razón o a la sociedad en cuanto realización de la razón en la tierra.
- 41 Si seguimos a Fichte, entonces el conocimiento presupone sin duda un impulso a saber. En este sentido la destinación del intelectual se explica en primer lugar por medio de un impulso a conocer y un impulso a vivir en sociedad. Estos son dos de los impulsos que Fichte menciona en sus conferencias de 1794. En ellos están contenidos los impulsos a la comunicación y al aprendizaje mutuo. Sin embargo, un escrito de la misma época, a saber, el Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de 1794/5 nos da más información al respecto.
- 42 En la tercera parte de este escrito (§§ 5-11), correspondiente con lo que Fichte llama “el fundamento del saber práctico”, Fichte postula que la razón es originariamente esfuerzo. Esto ya lo he dicho, como también he dicho que al fijarse el esfuerzo se genera el impulso. Ahora bien, todo nace, según Fichte, de una causalidad fallida. Fichte dice

que la razón es una actividad que avanza hacia lo infinito en busca de llenar la infinitud. La razón es una fuerza tendiente a eliminar toda diferencia entre lo que la razón es y lo que ella no es. Pero esta actividad falla. La razón sufre una limitación, experimenta un límite absoluto. Y como resultado la razón se convierte en algo real. La razón es real porque “afuera” hay una contra-actividad, algo desconocido, extraño (Fremdartig) que obstruye su avanzar hacia lo infinito, algo extraño que no tiene la forma de lo racional y por lo tanto debe ser transformado en racional.

- 43 En cada impulso se repite la misma experiencia original de la impotencia de la razón. De esta impotencia, que Fichte traduce como limitación absoluta, es deducido el sentimiento, el cual no remite a ningún afuera, sino a nuestros límites. El sentimiento no es sino “la exteriorización del no-poder en el Yo”. No hay, pues, contacto con lo real sin más, ya que, según Fichte no podemos conocer lo real, de lo contrario (es decir si la causalidad originaria sucediera) no habría reflexión, ni consciencia de sí mismo, lo cual contradiría el factum evidente de que somos conscientes de nosotros mismos al ser conscientes de la existencia de objetos.
- 44 Por lo tanto, no hay acceso a lo real sin más. Sin embargo, según Fichte, sigue habiendo una tendencia a ponerse en contacto con él, a conquistar lo extraño y de ese modo llenar esa infinitud a la que, según Fichte, estamos llamados. Una tendencia que según Fichte se diversifica en impulsos y explica así la diversidad de la vida humana. Por otro lado, tenemos experiencia efectiva y comunicable de un exterior. Ahora bien, ¿cómo es esto posible si el “afuera” es incognoscible? ¿Qué es esto exterior según la doctrina de la ciencia?
- 45 Fichte lo explica en estos términos: la razón siente sus límites y siente el vacío en el que debería haber un objeto. La razón, según Fichte, produce el objeto para explicar la limitación, crea un objeto como la causa de la limitación. El objeto “real” (no real sin más) es en consecuencia una proyección de la razón. A este se contraponen la serie de lo ideal, la cual también es producción del Yo, pero nacida de la abstracción de los límites que el Yo efectivamente real experimenta. Real e ideal son productos de la actividad del Yo. Y todo a raíz de que lo real sin más no puede ser atrapado. La división entre lo real y lo ideal es, pues, para Fichte algo ideal.
- 46 En la teoría fichteana acerca del origen de la vida racional autoconsciente encontramos, entonces, no sólo una causalidad fallida, sino también algo que se ha perdido, que no se ha podido aprehender y que aquí propongo llamar el objeto perdido. Hacia este objeto tiende un tipo de acción que Fichte llama anhelo o añoranza (Sehnen). Fichte lo define como: “una actividad que no tiene en absoluto objeto alguno y sin embargo va hacia un tal objeto movida irresistiblemente”. Es una actividad “meramente sentida”, “un impulso hacia algo completamente desconocido que se manifiesta meramente por medio de una necesidad, de un malestar, de un vacío que busca su compleción y no señala hacia dónde [el Yo debe ir].”
- 47 Este esquema, siguiendo a Fichte, debería repetirse en toda forma de vida humana. En el caso de la intervención intelectual creo que el impulso originario del intelectual apunta a llenar ese vacío dejado por el objeto perdido (el paraíso perdido del estado natural en cuanto intersubjetividad sin conflictos ni, en consecuencia, Estado o el regreso del reino de la eticidad en toda su gloria hacia el que se encamina la praxis política diseñada en el derecho natural). En analogía con el impulso del Yo pre-consciente a transformar (sc. hacer concebible) la realidad, los intelectuales, que piensa Fichte, se esfuerzan en transformar este mundo con el fin de acercarlo a ese arquetipo

que creen haber visto. La pulsión originaria es siempre una pulsión a transformar lo extraño. Eso extraño nunca se alcanza, y, en consecuencia, se crea un objeto. En el caso del intelectual, por ejemplo, el Estado y las leyes, y esto es lo que ordena lo fenoménico en general, el mundo de los hombres. Lo político da significado al mundo y a la historia entendido como el esfuerzo que busca que se dé finalmente la causalidad deseada (el reino de la eticidad, el final de la crisis, la paz perpetua). Esta praxis busca llenar el vacío entre lo que debe ser y lo que es, ese vacío que nace de la causalidad fallida originaria. Los intelectuales, de acuerdo a lo que Fichte propone, crean mundos posibles para dirigir el actuar humano hacia la unidad o armonía perdida. La intervención intelectual en Fichte, se podría decir, entonces, es un tipo de respuesta al anhelo original del ser humano, “contenido en lo más íntimo de nuestro ser”.

6. Primeros pasos para una genealogía del intelectual pensado por Fichte

- 48 Pero ¿cuál es el origen de este origen? Ingresemos a la última parte de este artículo en la que pretendo esbozar una aproximación genealógica al caso del intelectual.
- 49 Teniendo en cuenta el espíritu populista de su pensamiento, la concepción de Fichte de intelectual está condicionada y/o motivada por un fuerte resentimiento: una insatisfacción con su posición social. Aquella desconfianza en la autoridad es mucho más que una posición política basada en hechos. Leyendo la correspondencia y la obra de Fichte uno ve siempre el mismo tono negativo hacia aquellos que poseen efectivamente poder o fama. Hay ciertamente un goce en su idea altruista de olvido de sí mismo, de sacrificio de la individualidad por la Humanidad, pero también hay algo de ese goce proyectado que es tan movilizador como peligroso: el sentimiento, la imagen, la “certeza” de que otros disfrutan algo que no merecen.
- 50 Hemos visto además que su discurso emancipador y universalista es en realidad un intento de hegemonizar su propio punto de vista. De presentar como ideal universal una estructura social, política y económica que permita la vida del intelectual. Esta tradición, como sostiene Arendt, la inauguró Platón con su república. Uno podría, entonces, decir: no es que la sociedad necesite intelectuales, sino que el intelectual (Fichte) necesita un tipo específico de sociedad en la que su obrar sea valorado como él lo desea. Estos dos primeros puntos son, desde un punto de vista genealógico, el motor de lo que aquí he llamado su batalla cultural.
- 51 Podríamos seguir abusando del aparato conceptual nietzscheano y hablar de la primacía de la unidad sobre la dualidad y pluralidad, de lo puro sobre lo empírico, etc. Pero tal vez el motivo más interesante es el tema de la unidad perdida de la razón, lo cual está vinculado con el objeto perdido. Fichte se ve llevado a diseñar una tragedia que justifique su programa emancipador. Nacimos de una causa fallida y el presente no es, a los ojos de Fichte, más que el resultado de un obrar contradictorio con el ideal de la Humanidad. De allí que sea necesario una revolución en las ciencias, en las universidades, en la sociedad y en las instituciones que rigen el actuar humano. Fichte debe demostrar siempre que hay contradicción (en el Yo, en el individuo, en la autoridad, etc.) para poder postular su praxis transformadora del mundo.
- 52 Contradicción, insatisfacción, descontento, resentimiento y todo reunido en un impulso, en un deseo, diría yo. ¿Qué clase de deseo? Deseo de una nueva unidad, que es

en realidad ausencia de diferencias y que se traduce a lo político en su intransigente prohibición de la libertad de mercado así como también en su igualitarismo y democracia radicales.

- 53 Hallo en el origen del concepto de intelectual y de intervención intelectual una imposibilidad de aceptar tanto el caos o sinsentido de la vida humana como la naturaleza conflictiva del animal político. En el altruismo y ascetismo, que Fichte exige a los intelectuales, vemos esa tendencia a evitar la vida en términos de contingencia, ese rechazo a la falta de sentido de la vida. Sus lecciones sobre la destinación del intelectual, por otra parte, muestran el modo instrumental en que Fichte piensa la vida humana: ser es ser activo y útil a la sociedad. El intelectual aparente no es útil, no contribuye al progreso de todos, ergo: no es.
- 54 En la génesis de la concepción fichteana del intelectual encontramos el miedo a no ser útil, a estar de más, que es un modo en que se muestra la idea de que la vida tal vez no tenga un sentido ni finalidad, de que tal vez no haya un destino ni tarea a realizar, y, por lo tanto, no haya necesidad de actuar ni de transformar la realidad. Este pavor se diluye, por cierto, al escuchar que la verdadera vida humana es vita activa, que “ser” es “actuar”. Esta idea, que se halla detrás de toda justificación racional del humanitarismo y colonialismo, se presenta también como una especie de intolerancia (imposibilidad de entender las diferencias) en contra de las personas que no quieren ser emancipadas, que no quieren ser libres, que no quieren actuar, que nunca soñaron ni sueñan con ser “señores de su destino”.
- 55 Las consideraciones acerca del intelectual en Fichte no sólo nos muestran una personalidad tan heroica como totalitaria y una filosofía tan seductora como peligrosa, sin que además arrojan cierta luz sobre el problema de la función social del intelectual en general. Sobre todo el problema que surge al postular un nosotros, que siempre excluye, frente al cual hay siempre a un “ellos” (en el caso de Fichte: los judíos, los franceses). Aquí alguien podría preguntar: ¿Pero cómo hacer entonces para hablar en nombre de todos, de un “nosotros”, de la Humanidad? Yo en cambio pregunto, ¿por qué creemos que algo así es necesario?
- 56 A doscientos años de su muerte recordamos al filósofo y al hombre. Fichte quiso salvar a la humanidad y se “olvido” de los hombres o al menos de algunos de ellos. No digo nada nuevo al sugerir que todo discurso sobre y en nombre de la Humanidad siempre deja a alguien afuera.

Bibliografía

- 57 AGAMBEN, G. (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. notas de A. G. CUSPINERA. Valencia: Pre-Textos.
- 58 AMERIKS, K., (2009) “The Purposive Development of Human Capacities”, en: Oksenberg Rorty, A. & Schmidt, J. (eds), *Kant’s Udea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide to Cambridge*: Cambridge University Press, 46-67.
- 59 ARENDT, H., (1959) *The Human Condition*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.
- 60 GODDARD, J.-CH., (2012) “Fichte, o la revolución aborigen permanente”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE* 4, consultado el 17 septiembre 2014. URL: <http://ref.revues.org/294>.

- 61 Irrlitz, G. (2014) "Fichtes Umbildung der transzendentalen Logik zu einer philosophischen Handlungstheorie", *DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE*, 62/2, 173-205.
- 62 ROHS, P. (1991) *Johann Gottlieb Fichte*. München: Beck.
- 63 SCHWEMBER AUGIER, F. (2013) *Libertad, derecho y propiedad: el fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*. Hildesheim: Olms.
- 64 WILDFEUER, A. G., (1997) „Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität. Zu Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J. G. Fichtes“, *FICHTE-STUDIEN* 9, 61-82
- 65 - - - - (1999) *Praktische Vernunft und System: entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 66 ZAMMITO, J. H., (2007) "Kant's Persistent Ambivalence Toward Epigenesis, 1764-1790", En: Hunneman, Ph. (Ed.) *Understanding Purpose: Kant And The Philosophy of Biology*. Serie North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 8. Rochester: University of Rochester Press, 51-74.
- 67 ZÖLLER, G., (1988) "Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge", en: Oberer, H. & Seel, G. (eds.) *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 71-90.
- 68 - - - - (1989) "From Innate to A Priori: Kant's radical transformation of a Cartesian-Leibnizian Legacy", *MONIST* 72, 222-235.
- 69 - - - - (1998) *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 70 - - - - (2013) *Fichte lesen*, Serie *Legenda* 4, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

RESÚMENES

In this paper I attempt at critically analyse Fichte's conception of intellectuals and intellectual intervention by focussing on the question about the moral and non-philosophical origins of these concepts. In order to prepare the mentioned genealogic analysis: i) I expose what I would like to call the populist or democratic spirit of Fichte's philosophy; ii) I show at what extent the intellectual intervention is essential to the idea of the doctrine of science; iii) I proceed to a reconstruction of Fichte's concept of the intellectual based on the argument that the intellectual intervention is the *differentia specifica* of this concept; and, finally, iv) I present a genetic deduction of the concept of the intellectual based on Fichte's theory of drives.

ÍNDICE

Keywords: intellectual intervention, intellectual (*Gelehrte*), genealogy, theory of drives

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

Free University Brussels/Ghent University